الخرارة في شرح العجالة

(حاشيه بر شرح دوانی بر تهذیب المنطق)

ملا عبدالله شهاب الدین یزدی بهابادی

تصحیح نسخه

شرح المحقق الدواني على تهذيب المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المتفضل المنعام، وترشيحه بالصلاة والسلام على صفوة الأنام، وآله وصحبه الغر الكرام، وبعد،،،

فهذه عجالة نافعة، وعلالة رائقة، تروي غليل طالبي صناعة الميزان، وتشفي عليل السابقين إلى مساق البرهان، لم التفت إلى ما اشتهر، فالحق أحق بالاتباع، ولم أجمد على ما ذكر، فلمسلك النظر اتساع، بل محضت النصح النصيح، ومخّضت من زيد الحق الصريح، وأتيت بتحقيقات، خلا عنها الزبر المتداولة، وأشرت إلى تدقيقات لم تحوها الصحف المتطاولة المتناولة، مع أني أمليتها بالاستعجال على طريق الارتجال، حال اشتغال بعض من له توقد في الذكاء واشتعال، وفقه الله تعالى للاستكمال، ورقاه إلى معارج الكمال، بمنطق التهذيب، الذي هو العلم في رشاقة الترتيب، فَلْيُسعد بها كل ذكي، وليُضَنَّ بها على كل غبي وغوي، ولئن ردها القاصرون فسيقبلها الماهرون، وإن دمها الجهلة فسوف يمدحها الكملة .

هذا، وعلى الله التكلان، إنه خير من أعان، لا نعبد ولا تستعين إلا إياه، ولا حول ولا قوة إلا بالله (الْحَمْدُ لله)، هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل، والمراد بالجميل الاختياري؛ لأنه صفة للفعل، وهو الا يكون إلا بالاختيار، كذا ذكره المصنف رحمة الله في حاشية الكشاف». والمدح يعم الاختياري وغيره، يقال: مدحت اللؤلؤة على صفائها، ولا يقال: حمدتها، وقيل: المدح أيضا مخصوص بالاختياري، ومثال اللؤلؤة مصنوع. وقيل: الحمد يعم الاختياري وغيره أيضا، كالمدح ؛ إلا أنه يجب أن يكون المحمود عليه اختياريا، بخلاف الممدوح عليه ؛ لأنه أعم، فتأمل .

الَّذِي هَدَانَا، قيل: «الهداية الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقيل: هي الدلالة الموصلة للمطلوب، ورجح الأول، ونسب الثاني إلى البعض، ونقض بقوله تعالى: (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى[1])، والأول منقوض أيضا بقوله تعالى: (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ)[2]، واحتمال التجوز مشترك وللمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى مجال، فتأمل.

وقال المصنف في «حاشية الكشاف» ما محصله: أنها تتعدى بنفسها، وبـ «الإلى»، وبـ «اللام»، ومعناها على الأول الإيصال، وعلى الأخيرين إراءة الطريق.

سَوَاء الطريق، أي الطريق المستوي والصراط المستقيم، والمراد به نفس الأمر عموما، ولك أن تخصه بالإسلام، لكن الأول أنسب.

وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيق، «التوفيق جعل الأسباب موافقة للمطلوب، ثم خص بالخير. وحاصله توجيه الأسباب بأسرها نحو المسببات، وقوله النا» الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه بـ الرفيق»، لكن اللفظ لا يساعده لامتناع تقدم ما في حيز المضاف إليه عليه)، ولأن المعمول لا يقع إلا حيث يصح وقوع العامل فيه، فإما أن يتعلق بمحذوف، يفسره المذكور، أو يقال: الظرف مما يتوسع فيه إذ تكفيه رائحة من

---

١. فصلت/ ١٧

٢. القصص / ٥٦.

الفعل، على مجاراة ما ذكره المصنف في قول صاحب «التلخيص[1] وأكثرها للأصول جمعا، وأما تعلقه بالجعل، فركيك [جدا من حيث المعنى]، كما لا يخفى على من له فطرة سليمة وفطنة قويمة.

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ هُدًى، قيل هو مصدر بمعنى اسم الفاعل، والظاهر أنه اسم للحاصل بالمصدر، أطلق عليه المبالغة، هو بِالاهْتِدَاء حَقِيق، مصدر مبني للمفعول، أي بأن يُهْتَدَى به، وَنُورًا بِهِ الاقْتِدَاء يَلِيقُ، قوله (به متعلق بـ الاقتداء، ولا يليق تعلقه باليليق، فافهم.

وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ [الَّذِينَ سَعِدُوا][2] فِي مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيقِ، قوله بالتصديق» متعلق بالسعدوا»، والباء للسببية، وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بالتحقيق، قوله بالتحقيق يحتمل تعلقه بالاصعدوا، والباء للسببية كما سبق في قوله بالتصديق، والمعنى: صعدوا معارج الحق وبلغوا أقصاء بسبب التحقيق والإيقان، ويحتمل الاستقرار، والمعنى: هذا الحكم محقق لا ريب فيه، فتأمل.

وَبَعْدُ، فَهَذَا، إشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن، سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج، فما قيل من أنه إن كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالإشارة إلى الحاضر في الخارج لا يستقيم، إلا أن يراد به الإشارة إلى نقوش الكتاب، دون الألفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلاثة أو الاثنين منها.

ولا يخفى أنه لا يناسب هذا المقام للإخبار عنه بغاية تهذيب الكلام، إلا أن يحمل على المجاز، تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه. وفيه نظر بعيد لا يخفى على المستيقظ؛ لأن الحاضر من النقوش لا يكون إلا شخصا واحدا، ومن البين أنه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم، بل الغرض وصف نوعه وتسميته، وهو النقش الكتابي الدال على تلك الألفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة، أعم من أن يكون ذلك الشخص من النقش أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم، ولا شك في أنه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير، ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الأجناس عند التحقيق فتقطن.

غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ، أي هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب، أو تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام، والثاني أنسب كما ترى، وتوجيه الأول لا يخفى. فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ، أي تنقيحهما وتبيينهما بيانا خاليا عن الحشو والتطويل، والظرفية تجوزية تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي، واستعارة لـ في الموضوعة للثاني للأول.

وَتَقْرِيبِ الْمَرَامِ، أي هذا مقرب على صيغة اسم الفاعل، أي غاية التقريب للمرام إلى الأفهام، ويحتمل أن يكون التقريب معطوفا على «التحرير» والمعنى هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد، أي سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب. من تقرير، يحتمل أن يكون بيانا للمرام، والتعلق بالتقريب بعيد. عَقَائِدِ

---

١. صاحب التلخيص هو العلامة الإمام الشيخ جمال الدين، أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني الشافعي [٦٦٦ - ٧٣٩هـ] ، المعروف بخطيب دمشق فقيه قاض، أديب فاضل، له تلخيص المفتاح للسكاكي في المعاني والبيان، الإيضاح في شرح التلخيص وغيرهما. انظر الأعلام للزركلي: ٦/١٩٢. قال المصنف ومقال في شرحه المطول على تلخيص المفتاح

٢. ما بين [ ] ساقط في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي.

الإِسْلَام، الإضافة بيانية أو للملابسة، ويمكن أن يراد بالإسلام أهله على طريق المجاز المرسل أو مجاز الحذف.

(جَعَلْتُهُ تَبْصِرَة)، بمعنى اسم الفاعل، أي مبصرا، وكذا تذكرة»، لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الإفهام، أي تفهيم الغير، وَتَذْكِرَةٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ، سِيَّمَا الْوَلَدُ الْأَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْإِكْرَامِ، سَمِيٌّ حَبِيبِ اللَّهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ، لَا زَالَ [لَهُ][1] مِنَ التَّوْفِيقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّأْبِيدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللَّهِ التَّوَكُّلُ، وَبِهِ الاعْتِصَامُ.

قوله «سيما الولد» «السِّيّ» بمعنى المثل، يقال هما سيان، أي مثلان، ومعنى «لا سيما» أي لا مثل، وما زائدة أو موصولة أو موصوفة، هذا أصله، ثم استعمل بمعنى التخصيص، وقد تحذف «لا» في اللفظ، لكنه مراد. وعده النحاة من كلمات الاستثناء، وتحقيقه أنه للاستثناء من الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم بحكم من جنس الحكم السابق. وفيما بعده ثلاثة أوجه الرفع على كونه خبر مبتدا محذوف، والجملة صلة «ما» أو صفته، والنصب على الاستثناء، والجر على الإضافة، وكلمة «ما» على الأخيرين زائدة، وقد روي على الأوجه الثلاثة قول امرئ القيس:

وَلَا سِيَّمَا يَوْمٍ بِدَارَةِ جُلْجُلِ».[2]

مقدمة

(الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ)

القسم الأول هو الطرف الأول من الكتاب، على معانيه التي سبقت الإشارة إليها، من النقوش المخصوصة أو الألفاظ المخصوصة، باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة، أو المعاني المخصوصة، من حيث عبر عنها بالألفاظ المخصوصة، أو المركب من الاثنين منها، أو من الثلاثة، فمعانيه، المحتملة سبعة ثلاثة أحادية، وثلاثة ثنائية، وواحد ثلاثي، وعلى التقادير فالظرفية في قوله في المنطق مجازية؛ إقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي، إما بحسب الوجود فقط، وهو فيما سوى المعنى الثالث، أو بحسب الصدق، وهو فيه وفي المعنى الثالث خاصة يكون من قبيل كون الجزء في الكل ؛ بناء على أن المنطق مجموع المسائل.

مُقَدِّمَة، بكسر الدال وبفتحها، بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد؛ لارتباطها به، ونفعه فيها، وهو مقدمة الكتاب، وأما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله، وهي معرفة حده وغايته وموضوعه. فمقدمة الكتاب هي طرف من الكلام، ومقدمة العلم هي الإدراكات التي يتوقف عليها إدراكات مسائل العلم، فالمبين هو مقدمة الكتاب، وإدراكات مبينها هي مقدمة العلم.

---

١. ما بين [ ] سقط في طبعة المطبعة العلوية.

٢. هذا مصراع ثان من البيت العاشر من معلقة امرئ القيس، والمصراع الأول: ألا رُبَّ يوم لكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ، انظر مثلا شرح المعلقات السبع للقاضي أبو عبد الله الحسين الزوزني: ٢٣ ٢٢

فلا يرد ما قيل: إن المصنف جعل الأمور الثلاثة في «المطول» نفسها مقدمة العلم، وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب؛ لأنه إنما جعل هناك بيان الأمور الثلاثة مقدمة الكتاب لا إدراكاتها، وجعل في «المطول» نفسها مقدمة العلم، وأراد به إدراكاتها، إلا أنه تسامح في العبارة .

الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: بَيَانُ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَى الْمَنْطِقِ، عَلَى وَجْهٍ يَنْسَاقُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّسْمِ
مبحث: تَقْسِيمُ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ

العِلم، هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، لم نقل حصول صورة الشيء في العقل ؛ لما في فيه من المسامحة، من حيث إن العلم هو نفس الصورة ؛ لأنه من مقولة الكيف على الأصح، لا حصولها الذي هو النسبة بين الصورة والعقل، ولأن المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة، فلا يشمل الجهليات المركبة، ولأنه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية، عند من يقول بارتسام / صورها في القوى والآلات، وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك، سواء كانت تلك الصورة عين ماهية الشيء، وهو في التصور بالكنه، أو غيرها، وهو في غيره، وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية، وهو في العلم الحصولي، أو عينها، وهو في العلم الحضوري وسواء كانت في ذات المدرك، كما في علم النفس بالكليات، أو في آلاتها، كما في علمها بالمحسوسات، وسواء كانت عين المدرك، كما في علم الباري نفسه بذاته، أو غيره، كما في علمه بسلسلة الممكنات.

وقد يختص ههنا بالعلم الحصولي أو الحادث، معللا بأن الانقسام إلى البديهية والكسبية إنما يجري فيهما، ولا حاجة إليه؛ لأن الانقسام يجري في المطلق، وإن لم يجر في كل نوع منه على أنه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية إليه، مع أن التعميم أنسب بقواعد الفن.

إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيق، عدل المصنف رحمة الله عن العبارة المشهورة، وهي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ لأنه يدخل فيها التخييل ؛ فإنه إدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وكذلك الشك والوهم ؛ ضرورة أن المدرك في جانب الوهم هو الوقوع أو اللاوقوع، إلا أن تلك الإدراكات ليست على وجه الإذعان والتسليم، بل على سبيل التخييل والتجويز.

وفي هذا إشارة إلى تحقيق المرام في هذا المقام، وهو: أن التصديق نوع آخر من الإدراك، مغاير للتصور مغايرة ذاتية [فقط][1]، لا باعتبار المتعلق؛ كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان . وأن التصور يتعلق أيضا بما يتعلق به التصديق، أعني أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ إذ لا حجر فيه، فيتعلق بكل شيء.

وَإِلَّا فَتَصَورٌ، سواء لم يكن إدراكا للنسبة أصلا، كتصور الأطراف، أو إدراكا لها لا على وجه الإذعان، إما بأن لا تقبل تلك النسبة تعلق الإذعان، كالنسبة التقييدية والإنشائية ، أو بأن تكون قابلة له، لكن لم يحصل الإذعان بها، كما في الصور الأول المذكورة.

---

١. كذا في س، وما بين [ ] ليس في الأصل ولا في اللكهنوي وكذا نقل العطار، والظاهر أن إثباته متعين هنا.

وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ، أي يأخذ كل من التصور والتصديق قسما من الضرورة، أي الضروري، والاكتساب أي المكتسب بالنظر[1] بالضرورة. يعني أن انقسام كل من التصور والتصديق إلى الضروري والنظري بديهي ؛ فإن كل عاقل يجد من نفسه أنه يحصل له بعض من التصورات والتصديقات، كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء، من غير نظر واكتساب، ويحصل له بعض آخر منهما، كتصور الملك والجن، والتصديق بأن العالم حادث بالنظر والاكتساب.

وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه، بأنه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديهيا لما احتجنا في من شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق التصور،، ثم على حدوث النفس، على ما هو المشهور، لا : يتم إلا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كاف في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بداهة الكل، فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة إلى دعوى البديهة في المطلوب، فليكتف به أولا، فافهم ذلك ؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا وانظمه في سلك نظائره المنثورة في هذه الحواشي[2].

الضَّرُورَةَ وَالاكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ، المشهور في تعريف الضروري والنظري الضروري ما يتوقف حصوله على النظر، وما لا يتوقف عليه، ويرد عليه أن ما من تصور وتصديق إلا ويمكن حصوله بلا نظر بل بالحدس؛ لأن صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ولا يمكن الجواب عنه بأنها تكون بديهية بالنسبة إليه، ونظرية بالنسبة إلى غيره ؛ إذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن فلا يتوقف حصوله بالنسبة إليه على الفكر؛ إذ التوقف أن لا يمكن حصول الشيء النظري إلا بعد حصول شيء آخر.

---

١. قال اليزدي هنا المذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر، ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق إلى الضروري والكسبي ضمنا وكناية، وهي أبلغ وأحسن من الصريح ويظهر لي أن هذا الحل مما تفرد به اليزدي، ولم يشر إليه الدوائي. وأما توضيح هذه الإشكالية فقد قال العطار فيه (حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب: (٤٩)، بعد أن أشار إلى اختلاف نسخ المتن، كما رأينا في التعليق السابق: ويرد على هذا الاحتمال – يعني احتمال التقسيمان بدل ينقسمان – اقتضاؤه تقسيم الضروري والنظري إلى تصور وتصديق : لأن المعنى حينئذ يقسم التصور والتصديق الضروري والمكتب، أي يحصل كل منهما قسما من الضروري والمكتسب، فيكون كل من الضروري والمكتسب مقيما، والمفروض خلافه، وهو أن المقيم هو التصور والتصديق، لا أنهما قسمانه، والغريب أن العطار لم يأت بجواب على هذا الورود، بل تركه هكذا، والغالب على ظني – من خلال تتبع كتبه – أنه لم يطلع على شرح اليزدي هذا، ولو اطلع عليه لأشار إلى هذا الجواب، هذا ، وقد أبدى العطار وجه قراءته على صيغة المجهول أيضا، فيقرأ ايقتسمان ،

٢. إلا أن محقق الهند العلامة بحر العلوم لم يرتض كلام الدواني هذا، الذي تابعه عليه الملا اليزدي أيضا، حيث اعترض عليه في شرح السلم (ص: ٢٠٥، ٢٠٦) مدافعا عن صنيع العلامة محب الله البهاري، صاحب السلم – وهو صنيع القوم – وقال: قولا يخفى عليك أن البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، قرب قضية إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم ببداهتها بديهة، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بداهتها نظرية، فلا أول نعم، لو استدل أولا بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى وخف المؤنة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر، والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال».

والجواب أنا لا تسلم أن التوقف ما ذكرتم؛ فإنهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي على سبيل التبادل، بأن يكون هناك علتان، يمكن/ حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء، ثم إذا وجد بإحدى العلتين. يمكن حدوثه بالعلة الأخرى، ولا شك أنه يمكن حصول المعلول بدون كل منهما ؛ لإمكان وجود الأخرى، فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له ؛ إذ العلة هي ما يتوقف عليه الشيء، هذا خلف، بل التوقف هو الأمر المصحح لدخول الفاء، وهو الاستتباع ولا شك أنه يصح في الصورة المذكورة أن يقال: تحققت تلك العلة فتحقق المعلول، وكذا إذا حصل علم بالكسب يصح أن يقال: حصل الكسب فوجد العلم، وإن أمكن حصول ذلك العلم بغير هذا الطريق.

سلمنا ذلك، لكن لا تسلم إمكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب ؛ فإن العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص. ومن عرفهما بـ لما يحتاج في تحصيله إلى نظر وفكر، وما لا يحتاج فيه إليه فالأمر أهون عليه ؛ فإن الفاقد للقوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه أنه يحتاج في تحصيل المطالب كلها إلى الفكر قطعا. وكأن هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه. ومن هذا البحث يعلم أن النظرية والبديهية تختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات، فتأمل.

وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُول، لما كانت معرفة القسم الثاني، بل القسمين موقوفة على معرفة النظر عرفه والملاحظة هي توجه النفس نحو المعلوم، كما يظهر لك إذا حصل فيك صورة الشيء، والتفت إليه بها، وربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء، بأن تجعل تلك الصورة آلة الملاحظة غير ذلك الشيء، كما في معاني الحروف وغيرها.

فالنظر هو توجه النفس والتفاتها إلى المعقول، أي إلى ما حصل صورته في العقل؛ لتحصيل أمر مجهول، تصورا كان المعقول والمجهول أو تصديقا واحدا كان التصور، كما في الحد بالفصل وحده، والرسم بالخاصة وحدها، أو كثيرا، كما في غيرهما.

واعلم أن النظر والفكر كالمترادفين على ما قاله ناقد «المحصل[1] والمشهور في تعريفهما ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»، وأورد عليه بأنه يخرج منه التعريف بالمفرد، كالفصل وحده، والخاصة وحدها.

والجواب بأن المعرف يجب أن يكون معلوما بوجه ما، فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد أو بأن التعريف بالمفرد إنما يكون بالمشتقات، وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفات، أو من حيث إنها أعم بحسب المفهوم، فلا بد من قرينة مخصصة، فالتعريف بالمركب من معنى المشتق والقرينة،

---

١. المحصل للإمام فخر الدين الرازي زمالة، شرحه عدد من العلماء، منهم النصير الطوسي – هو: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، ولد بطوس عام ٥٩٧هـ / ١٢٠١م، فيلسوف منطقي رياضي، إمامي العقيدة على الأرجح له: شرح الإشارات والتجريد، ونقد التنزيل وغيرها، مات ببغداد عام ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م – وسماه تلخيص المحصل، إلا أنه ليس تلخيصا له، بل هو نقد له، كما يصفه المحققون، كالدواني هنا، وكذا السيد الشريف وغيرهما، راجع كشف الظنون لحاجي خليفة: ٢/١٦١٤، وانظر لما قاله الطوسي في نقد المحصل: ٢٤-

أو بما قال الشيخ[1] بأن التعريف به ندر خداج لا يتم بعضه، وبعضه يفضي إلى نوع تكلف، فلذلك عدل المصنف إلى هذا التعريف ؛ لشموله جميع أفراد النظر بلا كلفة، سواء كان بالمفرد أو بالمركب، معلوما كان أو مظنونا أو مجهولا بالجهل المركب.

ثم اعلم أن المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا، كما نبه عليه السياق، سيما وقد قيده بالغاية، فلا ينتقض بتعقل المبادئ المرتبة دفعة بالحدس؛ لأنه ليس بقصد النفس واختيارها، بل يسنح لها بغير اختيارها، إما عقيب شوق أو تعب أو بدونهما، فافهم.

وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ فَاحْتِيجَ إِلَى قَانُونٍ يَعْصِمُ عَنْهُ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ، أي قد يقع فيه الخطأ، كما نشاهده منا ومن غيرنا ؛ إذ لولاه لما تناقض النتائج التي تتأدى إليها الأفكار، فاحتيج إلى قانون، أي قاعدة كلية، يستنبط منها أحكام الجزئيات، يعصم ذلك القانون الذهن عن الخطر إذا روعي، فهذا تقرير وافي، لا حاجة فيه إلى إثبات عدم كفاية الفطرة الإنسانية في التمييز بين الصواب والخطا؛ إذ وقوع الخطر في الفكر كاف في استلزام الاحتياج إلى العاصم، على أنه لو كفت لم يقع الخطأ وقوعا شائعا، حسبما يدل عليه لفظة «قد التحقيقية، والهيئة الاستقبالية الاستمرارية، وطوى حديث نظرية المنطق وبديهيته؛ إذ لا حاجة إليه في بيان الحاجة.

فإن قلت: وقوع الخطا بالفعل إنما يستلزم الاحتياج إلى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الجزئي، لا على الوجه الكلي؛ فإنه ما لم تعرف الطرق الجزئية لا يحصل التمييز بين الخطأ والصواب، فقد ثبت الاحتياج إلى" جزئيات المنطق، لا إليه، فلا يتم التقريب، ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول: إنما يثبت الاحتياج إلى معرفتها إما على الوجه الكلي، أو على الوجه الجزئي، فقد ثبت الاحتياج إلى الأعم من المنطق، لا إليه، فلا يتم التقريب؟

قلت: وقوع الخطا في الفكر بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد، وقد بين أن العلم اليقيني بالجزئيات النظرية إنما يحصل من الكليات، فقد ثبت الاحتياج إلى قانون في اكتساب المطلوب في الجملة، ولا نعني بالاحتياج ههنا إلا هذا القدر. وفيه نظر، وله جواب.

* * *

[الْأَمْرُ الثَّانِي: بَيَانُ مَوْضُوعِ الْمَنْطِقِ]

بالموضوع لكل علم

وَمَوْضُوعُهُ، موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، أي يرجع البحث فيه إليها، وهي الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته، أو لما يساويه، على ما ذكره المتأخرون. وذلك البحث إما بأن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسألة، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له، كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم

---

١. والشيخ هو: أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد على مقربة من (بخارى ، عام ٣٧٠هـ / ٩٨٠م، وتوفي عام ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م، له الشفاء، الإشارات والتنبيهات، وغيرهما. انظر تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي: ٥٢ - ٠٧٢.

طبيعي فله حيز طبيعي، أو بأن يجعل نوعه موضوع المسألة، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس، والفلك في قولهم كل فلك لا يقبل الخرق والالتئام، أو يثبت له ما يعرضه لأمر أعم منه، بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم، كما صرح به ناقد «التنزيل»، كقول الفقهاء كل مسكر حرام، أو بأن يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسألة، ويثبت له العرض الذاتي له، أو ما يلحقه لأمر أعم، بالشرط المذكور، كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد أن يسكن بينهما»».

فقولهم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية مجمل، تفصيله ما ذكرناه؛ إذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الأحوال المختصة بأنواع موضوع العلم كما مر بل ما من علم إلا وقد يوجد فيه ذلك، كما يظهر لمن تتبع. وقد نص الشيخ في الشفاء» بعدما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الأحوال المنسوبة إليه، والعوارض الذاتية له على أن المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو لعوارضه، ويمكن أن يكون قوله عن الأحوال المنسوبة إليه إشارة إلى المحمولات التي ليست أعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم، كما مر تفصيله.

وأما تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه إلا الأعراض الذاتية للموضوع فإما محمول على المسامحة اعتمادا على ما يفصل في مقامه، أو مبني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرق بين موضوعهما، فيكون محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، مثلا: امتناع الخرق مع المحمولات التي تقابله إذا أخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي ؛ فإنه لا يخلو عن أحدهما.

فإن قلت: لا حاجة إلى ذلك ؛ إذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع أفراد الموضوع، إما على سبيل الانفراد أو على سبيل التقابل، وكل من محمولات المسائل مع مقابلاتها، أعني محمولات المسائل الآخر شامل لجميع أفراد موضوع العلم، فيكون عرضا ذاتيا له ؟

قلت: قد صرح الشيخ وغيره بأن ما يلحق الشيء لأمر أخص، وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه إلى أن يصير نوعا معينا متهيأ لقبوله ليس عرضا ذاتيا له .

فإن قلت: لم يجعله الشيخ خارجا عن العرض الذاتي مطلقا، كيف وقد مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، مع أنه قد حقق هو وغيره أن المستقيم والمنحني مختلفان نوعا، وكذا الزوج والفرد، بل إنما أخرجه عن القسم المختص على الإطلاق، حيث قال في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الشفاء)]: والقسمة المستوفاة الأولية إما أن تكون بفصول، وإما أن تكون بعوارض، هي للجنس أيضا أولية، مثل قولنا كل كم إما مساو أو غير مساو»، وقولنا كل جسم إما متحرك أو ساكن، وإما بعوارض لا تكون للجنس أولية، وإن كانت القسمة بها أولية، وذلك إذا كانت العوارض إنما تعرض للجنس إذا صار نوعا معينا، مثل قولنا كل عدد إما زوج أو فرده، فالزوج والفرد ليس بعرض للعدد أولا، بل ما لم ر العدد نوعا معينا لم يكن زوجا أو فردا؛ لأن الزوج والفرد عوارض يصر لازمة لأنواعه.

وكذلك قسمة الحيوان إلى الضاحك وغير الضاحك ؛ لأن هذه العوارض تعرض للإنسان وغيره بعد أن قامت طبائعها النوعية، ولا يكفي طبيعة الجنس في أن يعرضها شيء من هذه العوارض، فهي من حيث القسمة أولية للجنس، وأما بذواتها فليست أولية..

قلت: هذا الكلام من الشيخ تصريح بأن عد الشامل على سبيل التقابل من الأعراض الذاتية مسامحة، وأن العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسمة، لا كل واحد من القسمين، ولا شك أن البحث لم يقع صريحا في شيء من المسائل عن المفهوم المردد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة، فلا بد من أن يصار إلى ما ذكرنا.

وأيضا قد شرط الشيخ في الشامل على سبيل التقابل أن لا يخلو الموضوع عنه وعن مقابله بحسب المضادة أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصا، مثل الخط بالنسبة إلى الاستقامة والانحناء، والعدد بالنسبة إلى الفردية والزوجية ؛ حيث قال وما لا يخلو الموضوع عنه لا إلى مقابل مثله بل إلى سلب فقط فهو عرض غريب

وحاصل كلامه أنه لا بد أن يكون مع ضده أو عدمه شاملا لجميع أفراد الموضوع، وتلك المحمولات ربما لا يكون بينها تقابل التضاد ولا العدم والملكة، كما في الأحوال المخصوصة بأنواع الجسم الطبيعي من الأفلاك والمعادن والنباتات والحيوانات؛ إذ المراد بالتضاد ههنا التضاد الحقيقي، والذي يدل عليه أنه قال القسمة الأولية بالأعراض الذاتية قد تكون بتقابل، كقولنا كل خط إما مستقيم، وإما منحن، وكل عدد إما زوج وإما فرد»، وقد يكون بغير تقابل، كقولنا إن من الحيوان ما هو سابح، ومنه ما هو ماش، ومنه ما هو زاحف، ومنه ما هو طائر، فقد جعل القسمة الأخيرة لا على التقابل مع تحقق التضاد المشهور بين الأقسام.

ولقد أشبعنا الكلام، وقد بقي بعد دقائق في هذا المرام، تركناها لضيق المقام، وإنما اتبعنا أثر قول الشيخ تنزلا إلى مدارك الصحفية الجهال، العارفين الحق بالرجال، وأما المرتفعون عن حضيض النقص إلى ذروة الكمال فيتحلون بنور البصيرة جلية الحال، ولا يلتفتون إلى ما قبل أو يقال.

الْمَعْلُومُ التَّصَورِيُّ وَالتَّصْدِيقِيُّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوَصِّلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَورِي، فَسَمَّى مُعَرفًا، أَوْ تَصْدِيقِي، فَيُسَمَّى حُجَّةٌ. أي موضوع المنطق المعلوم التصوري، من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري، والمعلوم التصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصديقي.

وقد خالف المصنف الظاهر المشهور في قصر البحث على الموصل القريب في القسمين؛ حيث قال في الأول فيسمى معرفا»، وفي الثاني فيسمى حجة؛ فإن بحث المنطقي في التصورات والتصديقات لا يختص بالموصل القريب الذي هو المعرف والحجة، بل يبحث عن الإيصال البعيد فيهما، والأبعد في التصديقات.

ولعل ذلك تصرف منه بضم النشر وإرجاع جميع المباحث إلى الموصل القريب ؛ حتى يكون قولهم الجنس كذا في قوة قولنا: إن الحد يتألف من الأمر الذي هو كذا، أو المعرف جزؤه كذا، وقس عليه حال القضايا، إذ لا شك أنه يحصل بحسب تلك الأحوال أحوال الموصل القريب، ونظير ذلك ما يرتكبه بعض من يجعل موضوع الطب بدن الإنسان في قولهم الزنجبيل حارة أن معناه بدن الإنسان يسخن بأكل الزنجبيل، فلا يستبعد كثيرا.

فصل التَّصَورَاتُ

[مَبْحَثُ فِي الدَّلَالَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا]

دَلَالَةُ اللَّفْظِ، الدلالة هي كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر، وإنما تنحصر بالاستقراء في عقلي، وهو ما يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية، ينتقل لأجلها منه إليه، كدلالة الأثر على المؤثر، أو أحد أثري المؤثر الواحد على الأثر الآخر، ووضعي، وهو ما كانت العلاقة بينهما جعل الجاعل إياه له، وطبعي، وهو ما كانت العلاقة بينهما إحداث الطبيعة الأول عند عروض الثاني، كـ «أح أح على السعال، وأصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضاء وصوت استغاثة العصفور عند القبض عليه ؛ فإن الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني .

فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هي الطبع، كما أنها في الأول هي الوضع، وهي لا تنحصر في اللفظ؛ فإن دلالة الحمرة على الخجل، والصفرة على الوجل منها، بل دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص. فإن نوقش بأنها من قبيل دلالة الأثر على المؤثر، أو أحد معلولي علة واحدة على الآخر أمكن إجراؤها في أح أح». وإن فرق بأن الطبيعة تضطر في هذه الصور إلى إصدار هذه الآثار، بخلاف أح أح» منع عدم الاضطرار أيضا في الثاني، لاسيما عند اشتداد المرض.

والتحقيق: أنه إن كان المرض المخصوص مستلزما للصوت المعين والمزاج المعين للحركة المعينة، والكيفيات النفسانية لتلك الألوان استلزاما عقليا كانت لها دلالة عقلية، ولا ينافي ذلك تحقق الدلالة الطبيعية أيضا ؛ فإن من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولاتها ينتقل إليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة، ولا شك أن هذه الدلالة ليست عقلية ؛ لأنها ليست مستندة إلى العلاقة العقلية، حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقية على حالها، وبالجملة فتحقق الطبيعة في غير اللفظ ظاهر، ومن أمثلته ركض الدابة الأرض بيدها عند مشاهدة الشعير، إلى غير ذلك مما يجده من تتبع.

عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ، لم يقل على جميع ما وضع له مطابقة، التقسيم الدلالة تنبيها على أن «التمام» لا يُشْعرُ بالتركيب؛ لأن مقابله «النقص»، بخلاف وتصنية والتزامية الجميع، فإن مُقَابِلَهُ البعض، وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَعَلَى الْخَارِجِ التزام. أقول: حصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي؛ فإن اللزوم شرط التحقق الدلالة الالتزامية، وليس معتبرا في حدها.

وههنا بحث، وهو: أنه إذا وضع لفظ المجموع الملزوم واللازم يكون له على اللازم دلالتان: دلالة تضمن ؛ لكونه جزء ما وضع له، والتزامية؛ لكونه لازما لجزء ما وضع له، ولازم الجزء لازم الكل، مع أنه لا يصدق عليه أنه دلالة على الخارج، ولا يتوهم انتفاء الالتزامية لتحقق العلاقة واللزوم، حتى لو لم يكن جزء من الموضوع له لتحققت هذه الدلالة .

والجواب: أن المعنى أن دلالته على ما لا يعتبر دخوله من حيث هو كذلك التزامية، إذ حاصل مؤدى التقسيم أن الدلالة إما العلاقة كون المعنى عين الموضوع له، وهو المطابقة، أو لا، فإما العلاقة كونه جزءا منه، وهو التضمن، أو لا لعلاقة الدخول، وهو الالتزام. ومن ههنا يعلم أنه لو قيل: الدلالة الوضعية إما على تمام ما وضع له من تلك الحيثية أو لا، والثاني إما على جزئه من تلك الاختيار اللزوم العربي الالتربية المصنف والشارح مذهب النحاة في كفاية الدلالة غايب الحيثية أو لا لكان أظهر وأبين .

وَلَا بُدَّ مِنَ اللُّزُومِ، عَقْلًا، بأن يمتنع عقلا تصور الملزوم بدون تصور اللازم، كما بين العمى والبصر؛ فإن العمى موضوع للعدم المُقيد بالبصر، والبصر خارج عنه ؛ فإن إسناده إلى البصر شائع، بدون قرينة

[مبحث الإفراد والتركيب وما يتعلق بهما]

المركب وأقسامه

وَالْمَوْضُوعُ إِنْ تُصِدَ بِجُزءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى فَمُرَكَّبٌ. جرى ههنا على المشهور من ذلك، وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى اعتبار القصد ههنا، بعد اعتباره في أصل الدلالة، ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج إليه للتفهيم لا للتتميم. إمّا تام، وهو ما لا يكون السكوت عليه، كالسكوت على المسند إليه بدون المسند أو بالعكس، أو كالسكوت على الأدوات التي هي نواقص الدلالات كافي» و«من»، خبر، وهو التام الصادق أو الكاذب، أَوْ إِنْشَاء، وهو التام الذي ليس بصادق ولا كاذب.

وَإِمَّا نَاقِصُ، أي لا يكون تاما تقييدي إن كان الثاني قيدا للأول، وصفا كان أو مضافا إليه أو غيرهما، كقولك ضرب في الدار من قولك ضرب في الدار زيد»، أَوْ غَيْرُهُ كـ «في الدار بل زيد».

وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ، وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ، أي في الدلالة، وذلك لكون معناه مستقلا في الملاحظة غير ملحوظ بالتبع، فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهِ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ، أي الثلاثة (كَلِمَة)، المراد بالدلالة بهيئته أن يكون نوع تلك الهيئة موضوعا للزمان، ولا ينافي ذلك اشتراط كونها في مادة موضوعة متصرف فيها، فلا يرد أن هيئة «نصر» في مادة جسق غير دالة على الزمان، ولا في مادة (حجر)، وقيد الدلالة بالهيئة مغن عن قيد التعيين في الزمان، وكذا عن قيد الاقتران ؛ إذ لا يوجد في غير الكلمة دلالة بالهيئة على الزمان] مطلقا .

وَبِدُونِهَا اسْمٌ، سواء لم يدل على الزمان أصلا، أو دل بمادته، الكلمات ك الزمان» و«الغبوق» و«الصبوح»، وَإِلَّا، أي وإن لم يستقل، وذلك لعدم من استقلال مفهومه بالملاحظة فَأَدَاةٌ، تدخل فيها الكلمات الوجودية، ك المكان الناقصة وأخواتها، ونسبتها إلى الأفعال كنسبة الأدوات إلى الأسماء؛ فإن «كان» مثلا لا يدل على الكون في نفسه، بل على كون الشيء شيئا لم / يذكر بعد، فهذه الكلمات الوجودية إنما تدل على نسبة شيء إلى موضوع غير معين في زمان معين، تكون تلك النسبة لمعنى منتظر.

والدليل على أن الأدوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات أنك إذا قلت «في» – مثلا – ابتداء، أو في جواب سؤال، أو «كان» كذلك لم يقف الذهن معهما على معنى محصل، فهما يشتركان في أنهما لا يدلان بانفرادهما على معنى مقصود، بل إنما يدلان على نسبة لا تعقل إلا بعد تعقل ما هي نسبة بينهما، فلا يصح إفرادهما لأن يوضع أو يحمل أو يبتدأ بهما أو يخبر، إلا بعد أن يقترن بهما لفظ آخر يتمم نقصا منهما، فيصح حينئذ أن يخبر بهما أو عنهما .

وجميعها إما دال على نسبة غير معينة، أي نسبة هي مرآة لتعرف حال الغير، فتعيينها تابع لتعيين الغير كافي وعلى؛ فإنهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء المأخوذتين على وجه يكون تعينهما بما ذكر بعدهما، بخلاف الأبوة والبنوة؛ فإنهما وإن دلتا على النسبة، لكن لم تؤخذا من حيث إنهما آلة لتعرف حال الغير، ولذلك هما اسمان.

وإما دال على سلب نسبة كـ الغير ؛ فإنه دال على سلب الاتحاد، وهذا كلام الشيخ مع شرح قاله وتشبيه تلك المعاني بالمرآة مما اتفق عليه كلمة المحققين، حتى إن الإمام حجة الإسلام صرّح به في «الإحياء»، وتشهد به الفطرة السليمة، ومن لم يجد ذلك فليتهم وجدانه .

وَأَيْضا، هذا تقسيم آخر لمطلق المفرد، إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ، أي بالعدد، بمعنى أنه لا يكون له معنيان، فَمَعَ تَشَخْصِهِ وَضْعًا عَلَمٌ، فإن قلت: الضمائر وأسماء الإشارة داخلة في هذا القسم ؛ لأن معناها متشخص وضعا؛ بناء على أنها موضوعة بوضع واحد لكل واحد من الجزئيات، كما حققه المتأخرون، مع أنها ليست بأعلام اصطلاحا، فكان ينبغي أن يقول بدل قوله «علم» «جزئي حقيقي»؛ ليشملها؟

قلت: هذا التقسيم لما اتحد معناه، ولا شك أن معنى الضمائر وأسماء الإشارة على هذا التحقيق متعدد، وإن كان وضعها واحدا، فهي خارجة عن المقسم. لا يقال: اعتبار التشخص في معنى الضمائر وأسماء الإشارة ممنوع ؛ إذ ضمير الغائب قد يرجع إلى الجنس، والإشارة قد تكون إليه أيضا، كقوله ال: إنكم لتخضبون بهذا السواد ؛ لأنا نقول: يبقى النقض بضمير المخاطب والمتكلم. والأولى في الجواب أن يقال: إن المصنف لا يقول بهذا التحقيق، بل بأنها موضوعة للمعنى الكلي، إلا أنه ترك استعمالها فيه، والتزم استعمالها في الجزئيات، فهي من المجازات المتروكة معانيها الحقيقية فتشخص، معانيها بحسب الاستعمال الطارئ، لا بحسب الوضع، فلا تدخل في قوله مع تشخصه وضعا» .

وأما العلم الجنسي فليس علما في عرف المنطقي ؛ لأن نظرهم إلى المعنى المناطقة بالقصد الأول، ومعناه كلي، وإنما أدخله أهل العربية في العلم نظرا إلى الأحكام اللفظية، وهو من باب تخالف الاصطلاحين بسبب اختلاف النظرين، كما في الكلمات الوجودية. هذا إذا جوزنا إطلاق العلم الجنسي حقيقة على الأفراد، كما هو التحقيق، وأما إذا لم يجوز ذلك، وقيل بأنها موضوعة للحقيقة بشرط الوحدة الذهنية فهي بهذا الاعتبار متشخصة، فلا إشكال.

وَبِدُونِهِ مُتَوَاطٍ إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ، أي في صدق هذا المعنى عليها، والمشكك وَمُشَكِّكٌ إِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوْلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ)، لا يقال: الثانية تشتمل على الأولى أيضا ؛ فإن اتصاف العلة بالوجود أولى من اتصاف المعلول به ؛ إذ لا يخفى أن اعتبار الأولية غير اعتبار الأولوية، وإن كان الأقدم أولى، لكن ينقدح من ذلك ب أن الأشدية أيضا كذلك، فليجعل قسما آخر.

وَإِنْ كَثُرَ فَإِنْ وُضِعَ لِكُلِّ فَمُشْتَرَكٌ، أي وضع ابتداء؛ إذ المنقول للمشترك العرفي أيضا موضوع، وَإِلَّا، أي وإن لم يكن كذلك، فَإِنِ اشْتَهَرَ في الثاني، أي المعنى الثاني فَمَنْقُولُ، يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ، شرعا كان أول عرفاً عاما أو خاصا، وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ في المنقول منه وَمَجَاز في المنقول إليه. ولا يخفى عليك أن المشترك أيضا يكون بحسب كلا معنييه داخلا في أحد الأقسام السابقة، فالأولى أن يجعل التقسيم إلى المشترك وغيره تقسيما مستأنفا .

فصل

فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ: تَصْوِيرِ مَفْهُومَاتِهَا وَتَقْسِيمِهَا

الْمَفْهُومُ إِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزْئِي، أي إن امتنع في العقل أن يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين فجزئي، أي يكون سبب الامتناع مجرد تصوره، ويعرف ذلك بأن يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له، ويجرد النظر إلى الصورة الحاصلة، فإن امتنع عن الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي. فلا يرد أن فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن، فإنه يقع مقدم الشرطية وتاليها، في قولك إن كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا، وعكسه ؛ فإن الفرض ههنا ليس بمعنى الشرطية

التقدير، بل بالمعنى الذي مر، كما أنه في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة ليس بمعنى التقدير أيضا، وربما يلتزم في الجواب أن المذكورة ليست قضية معقولة، بل هي مجرد اللفظ، وفيه ما فيه.

لا يقال: الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا تنطبق على كل من البيضات المعينة، بحيث يجوز في العقل أن يكون هي هي، وأيضا صرح الشيخ بأن الطفل في ابتداء الولادة لا يفرق بين صورة أمه وغيرها، بل يدرك منهما شيئا واحدا، وجعل ذلك أحد قسمي المفرد المنتشر. وأيضا ضعيف البصر يدرك شيئا واحدا، ويُجوز عقله حينئذ أن يكون زيدا وعمرا، فيلزم أن تكون هذه الصور كلية ؛ لأنا نقول: ليس في شيء من هذه الصور إمكان فرض صدقه على كثيرين؛ إذ لا يجوز العقل أن تكون تلك البيضة الخيالية بيضات / كثيرة في الخارج، بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر إلى تلك الصورة.

نعم، يشتبه عليه الأمر، ويتردد في أنها هل هي هذه أم غيرها ؟ وأما الطفل فلا يدرك الكثرة أصلا، فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة أصلا] ، بل تلك الصورة الخيالية من حيث هي هي لا تقبل الكثرة عنده أصلا. وأما شبح ضعيف البصر فحاله حال البيضة. ومن ههنا يظهر أن تحقيق معنى الكلية والجزئية بأن المعنى الواحد في الذهن إن جوز العقل تكثره خارج الذهن بمجرد النظر إليه من حيث تصوره فقط، مع الإغماض عن الخصوصيات فهو كلي، وإلا فهو جزئي.

وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ، امْتَنَعَتْ أَفْرَادُهُ، كـ شريك الباري، تعالى عن ذلك علوا الكلي وأقسامه كبيرا، (أَوْ أَمْكَنَتْ وَلَمْ تُوجَدْ)، كجبل من الياقوت، أَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ، كالشمس، تنحصر أفرادها في هذه الشمس المشاهدة، أو امْتِنَاعِهِ، أي امتناع الغير كواجب الوجود، وفيه بحث؛ إذ يدخل الواجب بحسب تقسيمه فيما يمكن أفراده، وقد ثبت أنه لا يمكن تعدد أفراد الواجب، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ويمكن الاعتذار عنه بأنه أراد بإمكان الأفراد إمكان جنس الفرد، أعم من أن يكون واحدا أو كثيرا ولو قال بدل قوله أو أمكنت» أو لا لم يرد ذلك مع الوجازة؛ إذ سلب الامتناع عن جميع الأفراد إما بإمكان الجميع أو البعض، أَوِ الْكَثِيرُ مَعَ التَّنَاهِي، كالكواكب، أَوْ عَدَمِهِ، كمعلوم الله تعالى ومقدوره.

فصل

[فِي النِّسَبِ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ]

الْكُلِّيَانِ، خص البحث بهما إذ لا يبحث في هذا الفن عن الجزئي إلا بالاستطراد ؛ لأنه ليس كاسبا ولا مكتسبا، وأيضا لا يجري جميع النسب في الجزئيين، ولا في الجزئي والكلي؛ إذ ليس في الأول إلا التباين أو التساوي ، وليس في الثاني إلا التباين أو العموم المطلق.

وما قيل من أنه لا تصادق في الجزئيات؛ فإن مثل هذا الضاحك» وهذا الكاتب إن كان المشار إليه بهما مختلفا فهناك جزئيان متباينان، أو واحدا فليس هناك إلا جزئي واحد، اعتبر تارة مع وصف الكتابة، وأخرى مع الضحك، وبذلك لا يتعدد الجزئي تعددا حقيقيا، ولا يتغاير تغايرا حقيقيا، بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبار، والكلام في الجزئيين المتغايرين بحسب الحقيقة كما هو المتبادر من العبارة ، لا في جزئي واحد له اعتبارات متعددة، ولو عد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة للزم أن يكون الجزئي الحقيقي كليا؛ فإنا إذا أشرنا إلى زيد بهذا الكاتب، وبهذا الضاحك، وهذا الطويل، وهذا

القاعد كان هناك على هذا التقدير جزئيات متعددة ؛ إذ يصدق كل واحد منها على ما عداه من ن الجزئيات المتكثرة، فلا يكون مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين، فيكون كليا قطعا .

فأقول: فيه بحث؛ إذ لا شك أن التغاير الاعتباري كاف في كونهما مفهومين كما في الكليين؛ فإن النسب تشمل الكليين المتغايرين بالذات والمتغايرين بالاعتبار، فلا وجه لتخصيص الجزئيين بالمتغايرين بحسب الذات، وما ذكره من لزوم كون الجزئيات كلية ممنوع . ؛ فإن الكلية على ما حقق آنها هو إمكان فرض تكثر المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج، أعني تجويز صدقه على ذوات متكثرة لا صدقه مع مفهومات أخر على ذات واحدة، والمتحقق هناك هو الثاني، دون الأول.

هذا إذا كانت الإشارة بها إلى فرد معين، وأما إذا كانت إلى حصصها فهي في حكم الإشارة بها إلى ذاتين متغايرتين. وأما قضية امتناع حمل الجزئي الحقيقي وما فيه فسيجيء في موضع يليق به، إن شاء الله تعالى.

تعليقة المولى عبد الله اليزدي البهابادي

على تعليقة المحقّقّ جلال الدين الدواني الكازروني

على تهذيب المنطق للعلّامة الأوّل المحقّق التفتازاني

[١] [١أ] غايه تهذيب الكلام بحمد الله العزيز العلام. ونهاية تقريب المرام وبالصلوة والسلام على النّبي وآله الكرام. فنحمدك اللهم على ما وفقتنا لتحرير المنطق والكلام. ونشكرك على ما هديتنا لتقرير عقايد الاسلام. ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له، شهادة تنجّينا عن غياهب الظلام. ونشهد أن محمداّ عبده ورسوله اصطفاه لهدايه الأنام. وارتضى عترته الطاهرة وجعلهم عروة الاعتصام ودعاة الى دار السلام صلوته عليه وعليهم ما تناوب الضياء والظلام وتعاقب الليالي والايام.

[٢] و بعد، فهذة حقايق لايحة ودقايق سانحة اثناء مباحثه الحاشية الجلية الجلالية على منطق التهذيب قدس سره مؤلّفيهما العلمين الاعلمين ونور ضريح مرصفهما التحريرين الاكملين اقتصر فيها على تحقيق حقايقها وتبيين دقايقها من عبر التفات الى تكثير الاسئلة وتوقير الاجوبة فبتحقيق الحق تعرف مراتب [١ب] الرجال لا بكثرة القيل والقال وربما نبهت على ما اتفق في الكتابين من خلل او وقع للناظرين فيهما من ذلل حدبا على الطلبة لاظهار الغلبة وتقريب في ذلك كله الى الله الحكيم ورسوله الكريم وابتغيت النجاة وعلو الدرجات [١ب آستان ١٠٠٩] يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم. ذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله ذو فضل العظيم.

[٣] [١ تهران] قوله تهذيب المنطق والكلام، التهذيب التحرير والتنقيه والمنطق والكلام بمعنى واحد والعطف للتفسير وحمل احدهما على اللفظى والآخر على النفسى محتمل بل التأسيس اولى وحملهما على العلمين انسب والتوشيح التزيين والضمير امّا لكل من منطق والكلام ووجه صحة الحمل ان هذا التوشيح لكمال مدخليته في تهذيب المنطق صار كأنه هو والمعنى ان المنطق المهذب هو الموشح بكذا وامّا للتهذيب. وقوله يذكر حينئذ ظرف مستقر في موضع الرفع على انه خبر توشيحه والجمله خبر التهذيب والمعنى ان توشيح تهذيب المنطق او المنطق المهذب يكون بذكره ثم وعلى هذا التقدير يجوز حمل تهذيب المنطق والكلام على معنى العلمى اعنى الكتاب وقس على هذا حال الضمير والحمل في تشريحه الى ومع وضوح هذة الاحتمالات لا ارى وجها لاستشكال الحمل والمفضل المنعم والمنعام وابلغ منه [٢أ] لانه للمبالغه كامضياف والممراض والترشيح الترتبه والنقويه من ترشيح الام ولدها باللبن ليقوى على المصنف و الصلوه هى الدعاء وطلب الرحمه واذا اضيف الى الله تعالى جردت عن معنى الطو واريد الرحمه مجازه و الصفوه [٢أ] المختار والانام اسم جمع للبرايا وقد يخص بالاناسى وآل النبى عترته الطاهره عليهم السلام والصحب اسم صاحب يجمع على اصحاب واصحابه عليهم السلام هم الذين ادركوا شرف صحبته النبي صلى الله عليه وآله مع الايمان والغر جمع اغر وهو ابيض الجبهه من الخيل ثم استعير لكل واضح معروف [٢أ آستان ١٠٠٩] والكرام جمع كريم.

[٤] قوله وبعد الواو للاستيناف وبعد من الغايات وهى ان قطعت مع تذكير المضاف اليه كما نحن فيه بنيت على الضم ومع كونه نسيا منسيا يعرب وكذا ان استعملت غير مقطوعه و الفاء بعد بعد امّا بناء على توهم امّا وامّا على تقديرها في نظم الكلام و العجاله ما يعجل باحضاره لك والغلاله الماء القليل الراكد والريع النماء وتروي من الإرواء ومن الري ضد العطش والغليل بمعنى العطش ونسبه الارواء اليه مجازيه او بمعنى العطشان وهذة بالغين المعجمه والى تجى بالمهملة وصناعه الميزان هى الملكه الحاصله من ممارسه مسائله وهى الكمال المعتد به في كل علم لم التفت

الی ما اشتهر أي من حيث أنه مشهور وان [٢ب] التفت اليه من حيث أنه حق فالحق احق بالاتباع و هذا ناظره الى ما قاله الحكيم الالهى افلاطون بقراط حبيبنا والحق حبيبنا فاذا تخالفا فالحق احق بالاتباع ولم أَجمُد أي ما وقفت [٢ب]على ما ذكر وهو يجوز ان يكون كنايه عن ما اشتهر حيث ذكر آنفا وان يراد به ما ذكره القوم و التمحيض بالحاء المهمله التلخيص من المحض وهو اللبن الخاص الذي لا يخالطه الماء والنصح مصدر بمعنى الفاعل أي الخالص ومن نصح أي خلص ووصفه بالنصح مبالغة من باب ليل الليل[١] وسواد اسود[٢] والتمخيض بالخاء المعجمه ازالة المخيض عن[٣] الزبد و المراد بالتحقيقات المباحث التى هى من الامهات وبالتدقيقات الادلة من[٤] الاسئلة[٥] والاجوبة وما يضاهيهما وخلا عنها أي لم يشتمل عليها [٦] وفي بعض النسخ ضاعتها أي فقدتها و الزُبُر جمع زبور [٢ب آستان ١٠٠٩] وهو الكتاب وتداولته الايدي أي تناوبته و حواه يحويه أي احاطه والصحف جمع صحيفة و التطاول عدم الانقياد على ما في التاج ولا يناسب ههنا وكأنه اخذ من الطول وقصد المبالغة في زيادة اللفظ ولا يبعد أن يراد الكتب التى تابى ان يطلع على دقايقها الّا واحد بعد واحد. والتناول مدّ اليد الى الشىء ليوخذ والمراد غايته [٣أ] ومع متعلق بما سبق من قوله اتيت واثرت و الارتجال هو الاتيان بالشعر [٣أ] وغيره من غير رويته وتامل. و حال ظرف لأمليتها. والاشتغال هنا بالغين المعجمه وما يجىء بالمهمله. والذكاء حدّة الذهن ويقابله البلادة. وبمنطق التهذيب متعلق بالاشتغال. والباء للصلة او بوفقه او برقاه والباء للسببيه. والعلم الجبل المرتفع. والرشاقة لطف القد. فَلْيُسعَد على البناء للمفعول من الإسعاد بها أي بهذة العجاله والغلاله او التحقيقات والتدقيقات والضِّنّة البخل بنعمة[٧] وانما

---

١. ق١: الليل
٢. ق١: سواد
٣. ص: من
٤. ص و ق١: - الأدلة من
٥. ص : - الأسؤلة
٦. ص و ق١: + تدبر
٧. ق١: - بنعمة

يكون قبيحة بالنسبه الى من يستحقها ويستعد لها وامّا بالنسبه الى من لا اهلية له اياها فقد تجب الا يرى الى حرمة تعليم القرآن لغير المسلم وكتب الهدى لاهل الضلال والغباوة عدم الفطنة والغوا ية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب. هذا أي معنى هذا وخذ هذا. والتكلان التوكل وهو التشبث بالله والانقطاع عن الخلق وفقنا الله بذلك بحق الحق وبحق من جاء الى الخلق من الحق بالحق.[1]

[٥] قوله الحمد هو الوصف[2] بالجميل على جهه التعظيم والتبجيل.اقول وبالله التوفيق وبيده أزمة[3] التحقيق اطلق قدس سرّه الوصف في تعريف الحمد ولم يقيده بكونه [٣أ آستان ١٠٠٩] باللسان كما قيد المصنف به في بعض كتبه[4] امّا لأن المتبادر منه ما [٣ب] يختص باللسان فإنك إذا قلت [٣ب] وصفت فلاناً بكذا لم يتبادر منه الّا فعل اللسان وإمّا لأنّ التقييد به يخرج ظاهر أحمد الله تعالى سبحانه لذاته ويحوج الى ارتكاب تكلّف مثل أن يختصّ الحمد ههنا بحمد العباد مع أن المقام يأباه كلّ الاباء و يقال أن اطلاق الحمد فڤ حقه تعاليدمجاز عن اظهار الصفات الكمالية أو عن أنه خلق ذاته على ألسنة عباده مستنداً بنحو قوله تعالى[5] قال اللّه تعالى على لسان عبده سمع اللّه لمن حمده أو يقال أنه مطلق الحمد باعتبار اشهر افراده والتعريف اللفظي بالأخص جايز أو يقال أن التخصيص باللسان اضافي بالنسبة الى الجنان و الاركان أو يقال ذلك اللسان كناية عن كونه من مقولة القول و الكلام أو يقال المراد باللسان مصدر التعبير مطلاقاً الى غير ذلك من التعسفات الظاهرة مع ما في بعضها من المناقشات الباهرة والباءفي قوله بالجميل صلة للوصف و حملها على السببية حتى يكون الجميل محمودا عليه يأباه آخر كلامه قدس سره كما سيجيء بيانه وقوله على جهة التعظيم أي على طرزه وطريقته نظيره قولهم على جهة قيامه به. والتعظيم والتبجيل مترادفان و فائدة العطف بين المترادفين تقرير المعنى في الخاطر وخصّ

---

١. ص: + ثم الحمد هو الوصف الى بسم الله الرحمن الرحيم تيمنا باسمه الأعلى
٢. ص: – بالجميل على جهه التعظيم والتبجيل
٣. في الحاشية: أي عنان.
٤. في الحاشية: قال في المطول هو الثناء باللسان على قصد التعظيم.
٥. ق١: عليه السلام

هذا [٤أ] العطف بفائدة جليلة هي الإشارة الى أنه بشترط في الحمد مقارنة التعظيم ظاهرا أو باطناً واستفادة هذا المعنى امّا بناء على أنه يستفاد من تكرار المعنى[١] الواحد إرادة الفرد الكامل و الفرد الكامل من التعظيم مايكون بحسب الظاهر والباطن وأمّا بنائه على أن الظاهر من العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فحض الأوّل بالظاهري لأنه المتبادر اوّلاً و الثاني بالباطني لأنه الباقي آخر او عدم العكس في الذكرحتى يعكس الأمر في الحمل رعاية للسجع.

[٦] قوله والمراد بالجميل الاختياري لأنه صفة للفعل وهو بالاختيار قلت هذا الدليل يرجع الى قياسين الأوّل أنّ الجميل صفة للفعل وكل فعل اختياري ينتج الجميل صفة اختياري فيضم اليه كبرى هي قولنا وكل صفة لاختياري اختيارى فيحصل قياس ثان منتج لقولنا الجميل اختياري فهاهنا مقامان الأوّل تحقيق أنّ القياس الأوّل من أي نوع من انواع الأقيسة؟ كيف ينتج مع عدم تكرار الأوسط وقد يستشكل هذا وعلى ما حققه المحشي قدس سره في حواشي الإشارات والحواشي الجديدة للتجريد نقلاًعن بعض تلامذة[٢] الطوسي من أن الحد الأوسط لا يجب تكرره بعينه بل قد يكون بالزيادة والنقصان [٤ب] أيضاً فهو قياس اقتراني من الشكل الأوّل و لاخدشته في انتاجه أيضاً ولعلك تقول قد جعل موضوع كبرى هذا القياس متعلق محمول الصغرى كما هو شأن قياس المساواة وقد اخرجوا قياس المساواةعن تعريف مطلق القياس بقيد لذاته فكيف يجعله من الاقتراني فأقول قياس المساواة قياس من الشكل الأوّل ينتج لذاته نتيجة إذا ضمت مع مقدمة خارجة حصلت نتيجة أخرى هي المطلوبفقولنا «أ» مساو لـ «ب» و«ب» مساو لـ «ج» ينتج لذاته «أ» مساو لمساو لـ «ج» وإذا انضم الى هذه النتيجة قولنا كل «أ» مساو لمساو لـ «ج» مساو له ينتج قولتا «أ» مساو لـ «ج» واستلزام قياس المساواة للنتيجة الأولى استلزام لذاته لا بواسطة مقدمة اجنبية صرح به الأمام في شرح الإشارات نعم استلزامه للنتيجه الثانية استلزام لا لذاته بل بواسطة المقدمة الاجنبية ولهذا كلما صدقت المقدمة الاجنبية

---

١. ق١: معنى

٢. : المحقق

صدق النتيجة الثانية وإن لم يصدق لم يصدق فقياس المساواة بالنسبة الى النتيجة الأولى قياس اقتراني من الشكل الأوّل داخل في تعريف القياس ولا يخرج عنه بقيد لذاته و بالنسبة الى النتيجة الثانية فلا يسمى قياساً في عرفهم إذ القياس من اقسام [٥أ] الموصل بالذات وهو ليس موصلا اليهاالا ثانياً ولهذا أخرجوا عن حدّه بقيد لذاته اقول بهذا التحقيق ينحل إشكالاً آخر استشكله العلماء[١] و هو أنهم أخرجا قياس المساواة عن تعريف القياس بقولهم لذاته و ظاهر عدم دخوله فيي الاستقراء والتمثيل وضاهر أيضاً كونه موصلاً الى تصديق فيختل حصر الموصل الى التصديق في القياس والاستقراء والتمثيل ووجه الدفع أنهم إنما حصروا الموصل بالذات في الاقسام الثلاثة وقياس المساواة بالنسبة الى النتيجة اللازمة بواسطة مقدمة أجنبية ليس موصلاً بالذات وأما بالقياس الى النتيجة الأولى فهو موصل بالذات وداخل في تعريف القياس فتبصر المقام الثاني التدقيق في المقدمات المؤلّف منها القياسان وقد اورد غياث الحكماء قدس سره إنا نسلم أن كل جميل صفة للفعل إذ قد يوصف غير الفعل أيضاً بالجميل في الحديث إن اللّه جميل يحب الجمال ولا نسلم كل فعل اختياري لثبوت الأفعال الاضطرارية والطبيعية كحركة المرتعش وإحراق النار ولا نسلم كل صفة لفعل اختياري اختياري الا ترى الى حسن الصلوة وقبح الزنا فإن شيئاً [٥ب] منهما ليس اختيارياً لفاعلهما المهملة في شيئ من تلك المقدمات لايجدي قلت امّا اولاً فنختار أن الجميل في التعريف صفة للفعل و يكفي دليلاً عليه تصريحاتهم بأن الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية الجميلة وفيه نظر وأما ثانياً منختار أن كل فعل جميل[٢] اختيارى لما تقرر في موضعه أن الأفعال الاضطرارية والطبيعية لايوصف بالحسن والقبح لايقال فحينئذ لا بتكرر الاوسط في القياس الأوّل لانا نقول محمول صغراه في الحقيقه هو الفعل الجميل اذ هذا من ضروريات كون الجميل صفه للفعل فحاصل الكلام ان الجميل ههنا للفعل الجميل وكل فعل جميل اختيارى وامّا الثالث فنختار ان كل صفه لاختيارى محموله عليه مواطاه اختيارى والكلام فيما هو من هذا القبيل اذ يصح فعل جميل. هذا تقرير الكلام على

---

١. : بعضهم
٢. م١: – لم يتبادر ... كل فعل جميل

وجه يناسب مذاق الناظرين في هذة الحاشية وقد تفردت بحمدلله تعالى بما هو تحقيق هذا المقام وهو ان ما ذكره قدس سره ليس استدلالا على شيء بل هو توجيه لعباره التعريف وتصحيح له وتوضيح ذلك ان صاحب [٦أ]الكشاف اطلق الجميل في تعريف الحمد والمحققون بعد ما حققوا اختصاص الحمد بالجميل الاختيارى قالوا انما ترك قيد الاختيارى في تفسير الحمد اعتمادا على الامثله فانها اختياريه او لانه اراد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار فكلامهم هذا صريح في ان مقصودهم توجيه عباره الكشاف والموجه مانع يكفيه الاحتمال الصحيح ثم ان المتاخرين [٤أ] كشارح المطالع و(؟) اتفقوا اثر صاحب الكشاف في اطلق الجميل فعرفوا الحمد بالوصف الجميل على جهه التعظيم و(التبجيل) والاستاد قدس سره ايضا تتبع اثرهم وراو توجيه هذا الاطلاق على الوجه التالى الذي ذكره (؟) في الحاشية الكشاف فقال المراد بالجميل الاختيارى الخ. فمعنى قوله (س) لانه صفه للفعل ان الجميل صفه مشبهه لابد لها من موصوف واذ ليس في العباره فتقدره ويجوز ان يكون المقدر هو الفعل حتى يكون الحمد هو الوصف بالفعل الجميل وهواى الفعل الجميل بالاختيار لما سبق من ان الفعل الاضطرارى والطبيعى لا يوصف بالجميل والقبيح فظهر ان الكلام المحشى وجه وجيه ويتهافت ما قيل عليه وفيه والعجب كل العجب من الناظرين فيه انهم لم يتدبروا في لفظ المراد [٦ب] واوردوا الايراد ولم يراجعوا إلى مأخذ المقال ليتبين جليه الحال.

[٧] ....

[٨] قوله وكلمة ما على الاخرين زايدة أقول هذا ظاهر على تقدير الجر فإن راي تمام الاسم اعنى سياح بالاضافة الى ما بعد و توسيط الحرين الزايديين المضاف والمضاف اليه قد يتفق في لغتهم كما في بير لاهور ومن غير ما جرم و امّا على تقدير النصب فيتجه ان تمام الاسم حينئذٍ بأي شي والجواب انه مفرد مبني على ما ينصب به ولزوم تمامه بأحد الثلثة انما هو حكم المعربات ولا يبعد على تقدير النصب على الاستثناء بل على الحالية ايضا ان يكون ما نكرة غير موصوفة مضاف اليها شيء كما ارتكبوه على تقدير النصب على التميز وبتقدير اعني

[٩] **قوله** ولا سيما يوم وبداره جلجل اوله الا ربّ يوم لي من البيض صالح[١] ورب ههنا لتكثير على ما هو ظاهر السياق والمراد بالبيض النسوة والجلجل حبيبة والبيت من قصيدة من جملة السبعيات اولها قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل[٢] بسقط اللوى بين الدخول فحومل وهذه الثلثة اسامي المنازل وههنا فايدتان الأولى قد تدخل الواو على لاسيما كما في هذه البيت فيشكل الحكم بكونه من كلمة الاستثناء لان العاطف لا يدخلها وينحل بما قاله الرضي من ان الواو اعتراضية كما في قول الشاعر فانت طلاق والطلاق البير[٣] إذ هي مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة الثانية قد يذكر الواو بعده سيما كا سيجى في عبارة الاستاد في بحث تعريف النظر يقول سيما وقد قيد بالغاية وهذا ايضا مما يستصعب فإن توسط العاطفة بين كلمة الاستثناء والمستثنى بها لا بتعارف وينحل ما يستفاد من كلام الرضي ايضا من ان الواو حينئذٍ حالية وكلمة قد في العبارة المنقوله يعضد وقد سبق ان لا سيما اذا جعل يعني خصوصا صلا جاز كون ما بعده حالا اي اخصه والحال انه كذا ولقد شبعنا قصدا الى تكثير الفوايد وتوفير الفرايد عسى أن يهتدي به غوى و ينتفع به ذكي.

[١٠] **قوله** باعتباره دلالتها على المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معاناتة أن يكون الدلالة في النقوش بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر في النقوش إلى المقايسة أقامة للشمول العمومي اه توضحيه ان المنطق يطلق في المشهور على القانون العاصم عن الخطاء في الفكر وهذا أمر كلي متحقق في ضمن امهات مسائل العلم وفيما هو اكثر منها ويطلق ايضا على مجموع القوانين التى لها مدخل الاكتساب وهذا كل مركب من المسائل المدونة المستخرجة باجمعها و معا لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل ولا يصدق الكلى على الامهات

---

١. أَلَا رُبَّ يَومٍ لي مِنَ البِيضِ صالحٍ، ... ولا سِيّما يومٍ بِدَارةِ جُلْجُل (جمهرة أشعار العرب نويسنده : القرشي، أبو زيد جلد : ١ صفحه : ١١٧)

في ديوانه: أَلَا رُبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ وَلا سِيَّمَا يَوْمٌ بِدَارَةِ جُلْجُلِ

٢. قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيْبٍ وَمَنْزِلِ بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

٣. فأنتِ طَلاقٌ والطلاقُ عَزِيمةٌ ثلاثٌ ، ومَن يَخْرَقْ أعَقُّ وأظلمُ (مغنى اللبيب نويسنده : ابن هشام الأنصاري جلد : ١ صفحه : ٥٣)

فقط فان حمل المنطق في عبارة المصنف على المعنى الكل المشهور كان أعم من القسم الأوّل بحسب تحقق العلم حيث كلما تحقق القسم الأوّل اى حصل العلم به على الوجه المعتد به فقد تحقق علم القدر العاصم من المنطق ولا عكس كليا لجواز تحقق المنطق في ضمن كتب أخر ثم في المعنى الثالث من المعاني السبعة اعنى المعاني يتحقق عموم المنطق بحسب الصدق ايضا اذ يصدق على تلك المعاني انها قدر عاصم فعموم المنطق بهذا المعنى من القسم الأوّل باحد المعاني الستة الباقية بحسب الوجود فقط وفي المعنى الثالث بحسب الصدق والوجود كليهما يرشدك إلى ذلك كلمة فقط على ما في بعض النسخ وان حمل المنطق في عبارته على معنى الكل من []حيث الكل كان القسم الأوّل بالمعنى الثالث خاصة خزا منه واما المعاني الباقية فليست جزا لهذا الكل ولاجزئيا له فلم يتحقق علاقة الشمول فيها بأحد الوجهين فقوله في المنطق امّا من قيل كون الخاص في العام بناء على المعنى الأوّل باي معنى اخذ القسم الأوّل وأما من قيل كون الجزء في الكل بناء على المعنى الثاني وكون القسم الأوّل عبارة عن المعاني ثم لا بد من تقدير البيان او نحوه على التقادير كما هو مقتضى المقام والامر في هين والمناقشة حينئذٍ بان العموم الصدقي والكلية بالنسبية إلى المعنى الثالث انما هو لنفس المنطق لا لبيانه يدفعها لفظ القبيل على ان المقام الخطابي يلتفت فيه إلى مثلها وهذا ما عندى في حل هذا المقام وما افيد ههنا لا يخلو عن الاجلال ولقد اعجب من زعم أن كون المنطق مجموع المسائل يقدح الوجه الأوّل المبنى على اطلاق اخر فقال على الأوّل يخدشه أن المنطق اسم لجموع القوانين كما صرحوا به ويدل عليه كلام المحشي بحسب الظاهر قال بناء على ان الم و الطف من هذا انه اور د على ما يوجد في بعض النسخ من قوله امّا بحسب الوجود فيما سوى المعنى الثالث او بحس الصدق وهو فيه مقام الشمول اه أنه يتوجه عليه ان العموم بحسب التحقق متحقق في المعنى الثالث ايضا وانت تعلم ان العموم بحسب الصدق مستلزم [] للعموم بحسب التحقق فذكره يتضمن ذكره ولفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود على ما في بعض النسخ ههنا سمك عليه ثم اقول التفضيل في هذا المقام وان المنطق قد يطلق على العلم وقد اطلق على المعلوم وقد يطلق على الملكة الحاصلة من ممارسة المسايل وهذا شأن

جميع اسماء العلوم المدونة والظاهر أن الأوّل حقيقة والأخيرين مجازان مشهوران تم على الأوّل امّا ان يراد العلم المتعلق مجموع المسائل والمتعلق بالقدر العاصم وعلى الثاني امّا ان يراد جميع المسائل و القدر العاصم فهو يحتمل خمسة معان والقسم الأوّل سبعة والحاصل من ملاحظة السبعة مع الخمسة خمسة و ثلاثون يقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل او نحو ذلك حسبما وجده الفطرة السليمة مناسبا

[١١] قوله بكسر الدال و فتحها امّا الفتح فعلى ان يكون من قدم المتعدي لا غير وهو الظاهر عند العقل من حيث عدم التكلف في اللفظ والمعنى واما الكسر فعلى ان يكون من قدم اللازم بمعنى تقدم كان تلك المباحث كمال استحقاق التقدم قد تقدمت بنفسها او يكون من قدر المتعدي بمعنى ان تلك الالفاظ مثلا هي المقددة لمعانيها في الادراك او تلك المعاني هي المقدمة لالفاظها في التلفظ وهذا لا يطرد في المركب من الثلاثة مع ان كون الكتاب محتملا يقتضي كون تلك مقدمة الكتاب التي هي من اجزائه ايضا كذلك [] او بمعنى ان تلك المباحث هي المقدمة لمن يعرفها على من لا يعرفها هذا لكن ذكر صاحب الكشاف في الفايق وصاحب المفتاح في الاساس ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول

[١٢] قوله بمعنى ما يذكر قبل الشروع القول الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بقرينة قول لارتباطها اه فان هذا يوجب اولا ذكر المجموع وثانيا ذكر الابعاض وكذا الحال في قول المصنف في الشرحين طابعه من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها و اسماع لها في فلا يتجه النقض بابعاض المقدمة على ان التعريف اللفظي مانع شايع بالاعم واما البرام كون جزء المقدمة مقدمة وكون جزء القسم الأوّل قسما اولا تخلف مستغن عنه با هو منه قبل اطلاق اسم السورة كالفاتحة على آية منها وهو كاثري

[١٣] قوله وهي مقدمة الكتاب لا شك أن كون الكتاب عبارة الألفاظ تقتضي كون ما هو جزا منه من المقدمة والفصل والقسم والباب ونحوها ايضا عبارة عن الالفاظ فما

افاده سيد المحقق في حاشية المطول ان مقدمة الكتاب من مصطلحات المصنف وليس في كتب القوم عنه عين ولا اثر ليس على وجهه على ان في الفايق تصريحا بذلك قال المقدمة الجماعة التي يتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم و قد استعرت لاول كل شيء فقيل مقدمة العلم و مقدمة الجيش و مقدمة الكتاب ومقدمة الكلام اقول لكن الظاهر لا ينحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ كما لا ينحصر الكتاب فيها [] ولعل احصارهم عليها نظرا إلى ان الاحتمال الأظهر في الكتاب هو الالفاظ ثم على على هذا فالفرق بين المعنى الثالث لمقدمة الكتاب و هي مقدمة العلم باعتبار التوقف في الثاني دون الأوّل فتأمل

[١٤] قوله ومقدمة العلم في الادراكات اه قال قدس سره في الحاشية هذا نظرا الى المطر قولهم مقلة العلم هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدتها وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه فان ذلك يشعر بأن مقدت العلم هي الادراكات وان احتمل ان تكون نفس المعانى ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشروع في العلم ما يتوقف الشروع على العلم به ويكون في فولهم هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما مسامحة لكنه خلاف الظاهر انتهى. والمسامحة اطلاق التصور والتصديق على المنصور والمصدق بها او حذف المضاف اي هو متعلق التصور والتصديق هدا وقديقال في كون ظاهر قولهم ما يتوقف عليه اه يشعر بان المقدمة هي الادراكات بحتث لظهور ان ظاهر ما يتوقف عليه يشمل الادراك والمعاني ولا اشعار فيما ذكر الى انها ليست نفس المعاني فيجوز ان يكون اعم من الادراك الا ان يقال مقصوده ان الاشعار حاصل من المجموع لامن القول الثاني فقط اقول وفيه بحث امّا اولا فلانه لا شك ان المتبادر من التوقف أولا والمدرك وأن صدق عليه انه يتوقف على الشروع لكن بتوسط الادراك لا أولا وظاهر التعريف وما يتبادر منه لا ينطبق الا على الادراك واما ثانيا فلان قوله فيجوزان يكون اعم من الادراك مع انه غير محتاج اليه كلام لا حاصل له اذ هذا الاحتمال معلوم الانتفاء من خارج حيث لم يذهب اليه وهم و امّا ثالثا فلان ما افاده التوجيه يأباه التاويل الذي ارتكبه الاستاذ في العبارتين اذ بناء عليه لا يلازم

التأويل الا في قولهم هو التصور وجه ما و التصديق بفايدة ما واما رابعا فلان العبارة الثانية الا لم ترجح كون المقدمة هي الإدراكات ولم يتوقف دلالة العبارة الأولى على ذلك عليها كان ضم الثانية الى الاولى استدرا كا محضا

[١٥] .....

[١٦] ١- قوله [ص١٠٠، س٤] «هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»: ما أفاده (قدّس سرّه) هاهنا اتّباع للمشهور من التخصيص في المقسم، وما اختاره ثانياً هو ما حسّنه وحَسِبَه تحقيقاً، ثمّ إن خصّ العقل بالإنسانيّ يكون التخصيص بالحصوليّ والحادث كليهما حاصلاً، وإن عمّم يكون الأوّل حاصلاً دون الثاني، لكنّ الأوّل أنسب كما سيجيء تحقيقه. هذا، و من العجب ما أورد هاهنا أنّ هذا التعريف لا يصدق على العلم الحضوري.

[١٧] ٢- قوله [ص١٠٠، س٥] «لما فيه من المسامحة»: أورد عليه أنّ العلم: [الف.] يطلق تارة على المعنى المصدري المعبّر عنه بالفارسية بـ«دانِسْتَن»، وهذا ليس بكيف بل نسبة. [ب.] وأخرى على الصورة التي ينكشف بها الأشياء، وحينئذ يكون كيفاً. فمن عرّف العلم بحصول الصورة أراد به الأوّل أوّلاً، ثمّ جعل ذلك وسيلة إلى يتبيّنَ المعنى الثاني ثانياً، ومن فسّره بالصورة الحاصلة قصد به المعنى الثاني أوّلاً. أقول: قد عرّف الكاتبي وغيره العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصوّر والتصديق والبديهي والنظري المفسّرين بما بتوقّف حصوله على نظر وما لا يتوقّف حصوله على نظر بحصول الصورة. ولا شكّ أنّ الذي شأنه ما ذكر هو الكيف لا النسبة، فما أورده توجيه لا يفي به كلامهم. هذا، مع أنّ في إيراده اعترافاً بالمسامحة حيث عرّف الفرع وأهمل الأصل. ومن قال بعد نقل هذا الإيراد: ولو قال المحشّي: «لما فيه من توهّم المسامحة» لَكان أسلم، ولعلّ مقصوده: هذا لم يأت بما يعتدّ به. وأنفر من هذا إيراد هذا الفاضل (سلّمه) اه على قوله [ص١٠١، س١]: «لأنّه من مقولة الكيف على الأصحّ» بأنّه على هذا لا يندرج علم الواجب تعالى تحت العلم المعرَّف بالصورة لكونه عن ذات الواجب تعالى، وليت شعري كيف اشتبه عليه أنّه لا بأس

بخروجه عن هذا التفسير مع تصريحهم بلفظ «العقل» تخصيصاً للمقسم، و إن أراد خروجه عن هذا التعريف الآتي لَأخذ الصورة فيه فهذا أغرب فإنّ الكيف هو الصورة الحاصلة عند العقل لا مطلق الصورة الحاضرة عند المُدرِك، وسيجيء تصريحه (قدّس سرّه) بشمول الثانية علمَ الواجب تعالى. واعلم أنّ العلماء اختلفوا في أنّ العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن أم لا، بل هو تعلّق أو صفةٌ ذات تعلّق بالعلوم بهما ينكشف المعلوم هند العالم من دون أن يقتضي وجود المعلوم في الذهن. فالفلاسفة والمحقّقون من المتكلّمين كالمحقّق الطوسي (قدّس سرّه) على الأوّل، وجمهور المتكلّمين على الثاني، فلا نزاع في أنّا إذا علمنا شيئاً تحقّق أمور ثلاثة: [الف.] صورة حاصلة في الذهن، [ب.] وحصول تلك الصورة في الذهن، [ج.] وقبول الذهن لتلك الصورة. فاختلف الأوّلون في أنّ العلم أيّ هذه الثلاثة؟ منهم من قال بالأوّل، فجعله من مقولة الكيف، ومنهم من قال بالثاني فجعله من مقولة الإضافة، ومنهم من قال بالثالث فجعله من مقولة الانفعال. أقول: وهذا نزاع معنويّ[1] من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح أو البُعد، فكما أنّهم عرّفوا المكان بأمارات مسلّمة بينهم مثل نسبة الجسم إليه بكلمة «في» وصحّة انتقال الجسم منه إلى مثله وكونه بتمامه مشغولاً بالجسم بتمامه وغير ذلك. ثم أورد المحمولات المتنافية على هذا الموضوع الواحد المحرّر فيما بينهم[2]، وكذا العلم يعرّفونه بأمرات مسلّمة كاتّصافه بالمطابقة والضرورة والاكتساب من الحدّ والبرهان والانقسام إلى التصوّر والتصديق وغير ذلك. ثمّ يختلفون في أنّ الأمر المعلوم بهذه الأمارات هل هو الصورة أو حصوله أو قبول النفس بها. وكلام الشريف المحقّق في حواشي المطالع صريح في هذا حيث قال: إن الأوّل هو المذهب المنصور، واستدلّ عليه بأنّ الصورة توصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الانفعال والإضافة. ولايخفى أن ساير الأمارات السابقة أيضاً كذلك أعني أنّ الصورة هو الموصوف بها أوّلاً على نحو اتّصاف العلم دون الانفعال والإضافة، فإنّ اتّصافهما بها إنّما يكون بتبعيّة الصورة.

---

(١) لا لفظي كما أفاد، مع أنّ المفيد قد رجّح الكيف باتّصافه بصفات العلم من البداهة والاكتساب من الحّد والبرهان. منه.

(٢) كعدم النتقاله بانتقال الجسم. منه.

ثمّ القائلون بحصول صور الأشياء في الذهن: [الف.] منهم من قال: الحاصل في الذهن إنّما هو شبح للمعلوم مخالف له بالمهيّة، غايته أنّه مبدأ لانكشافه وفيه أنّ دليل الوجود الذهني لو تمّ لَاقتضى أن يكون للأمر المعلوم نحو آخر من الوجود لا للشبح الحاكي عنه. [ب.] ومنهم من قال: الحاصل في الذهن هو نفس مهيّة المعلوم موجودةً بوجود ظلّي ذهني باعتبار هذا الوجود تسمّى صورة كما أنّها باعتبار الوجود الأصيل تسمّى عيناً، وهذه الصورة إذا أوجدت في الخارج كانت عين العين كما أنّ العين إذا أوجدت في الذهن كانت عين الصورة، والفرق بينها وبين معلومها الوجود في الذهن حينئذ بالاعتبار. [ج.] ومنهم من قال: هناك أمران: صورة أي شبح قايم بنفس العالِم بها ينكشف المعلوم وهي العلم، وصورة أي مهيّة موجودة في الذهن غير قايمة به وهي المعلوم، وهما متغايران بالذات، وهذا جمع بين الرأيين الأوّلين. إذا عرفت هذا فنقول: أمّا على مذهب القائلين بالشبح وحده أو مع المهيّة فلا إشكال في كون العلم كيفاً مع كون المعلوم جوهراً مثلاً لاختلافهما بالمهيّة. وأمّا على القول الثاني فيتّجه أنّه كيف يتّحد الجوهر والعرض بالمهيّة، هذا. ولو أمكن هذا في العرض والجوهر عند من نجعلها من الأعراض العامّة وتغيّر الجوهر بمهيّته إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض بالموجود في الموضوع مع فوات المقابلة؟ فلا شكّ في امتناعه في الكيف والأجناس الجوهرية كالحيوان[1] والعرضية كالكمّ، وقد التجأ الأستاد (قدّس سرّه) لدفع هذا الإشكال بأنّهم إنّما عدّوا العلم كيفاً على سبيل المسامحة، ويلزمه كون العلم بالجوهر عرضاً خارجاً عن المقولات التسع، والحصر في المقولات وإن كانت استقرائية لكن ليس عندهم بحيث يجوز فيه مثل هذا التخلّف الفاحش، هذا، مع صدق تعريف الكيف على العلم. والسيّد السند (قدّس سرّه) قال بجواز تبدّل مهيّة واحدة بحسب نحوي الوجود فيكون الشيء في الخارج جوهراً فإذا وجد في الذهن انقلب كيفاً. قال: ولعلّ مراد من قال بالشبح والمثال هذا لا أنّ المهيّة لا يحصل في العقل، بل الحاصل هو الشبح كما هو المشهور، وبهذا يندفع الإشكال. لكنّه يكشل بأنّه حينئذ لم يثبت

---

[1] في الهامش: أي ما التباس بل يكون بينهما ... العموم والخصوص من وجه.

للمهيّة الواحدة وجودان كما هو مقتضى دليل [الـ]وجود الذهني وكونهما متّحدين بنحو من أنحاء الاتّحاد، وهو أنّ ما في الخارج لو وجد في الذهن انقلب إليه فكان عينه وبالعكس لايفيد(١) إثبات الوجودين لمهيّة واحدة. وقد ظهر ممّا مرّ أنّ الأقرب هو المسلك الثالث وإن شارَكَ الأوّل في أنّ قيام أمر مخالف للمهيّة المعلومة بالذهن يكون هو العلم بها ممّا لم يقم عليه برهان، هذا. ومن لطائف هذا المقام ما سبق من أنّ العلم بالجوهر يجوز أن يكون عرضاً وكيفاً قايماً بالنفس قياماً خارجياً والجوهرُ المعلوم قايماً بها قياماً ذهنياً و هما متخالفان بالمهيّة على نحو ما مرّ في القول الثالث، وقصد بهذا دفع الإشكال. وأنت خبير بأنّه إذا سلّم قيام المعلوم بالذهن أيّ قيام كان يلزمه عرضيّته إذا العرض هو الموجود في الموضوع، سواء كان في الذهن أو في الخارج باتّفاقهم، وكذا صرّحوا بأنّ المقولات غير مختصّة بالوجود العيني ، ثمّ ما الباعث على بقيام المعلوم بعد إثبات علم مغاير له بالمهيّة قايم بالذهن؟

[١٨] ٣- قوله [ص١٠١، س٢] «لأنّ المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابِقة له»: أي في الواقع لا بمجرّد زعم الـمُدرِك، وهو ظاهر. لا يقال: لـمّا ذهب الأستاد (قدّس سرّه) إلى أنّ جميع المفهومات متحقّقة في نفس الأمر لوقوع كلٍّ موضوعاً لإيجاب صادق كان كلّ صورة مطابقةً لشيء. لأنّا نقول: مبنى التعريف على أنّ العلم بالشيء هو حصول الصورة المطابقة لذلك الشيء عند العقل فكونها مطابقة لشيء آخر ككون العلم بحال الإنسان صورة مطابقة بحال الفرس غير مجدٍ. لا يقال: العلم كما يطلق على مطلق الإدراك مطابقاً كان أو غيره فقد يطلق على ما يخصّ التصوّر المطابق لو تصوّر فيه اللّامطابقة، والتصديق اليقيني كما يقال هو صفة يوجب تميّزاً في المقال لا يحتمل النقيض، فلعلّ المعرّف هاهنا هو العلم بهذا المعنى. لأنّا نقول: ظاهر أنّ الكلام هاهنا في العلم الذي شأنه الكسب والاكتساب، تصوّراً كان أو تصديقاً، مطابقاً أو غير مطابق.

---

(١) في الهامش: خر كونها.

[١٩] ٤- قوله [ص١٠١، س٣]: «لأنّه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادّية» إلى آخره: أقول: التعريف للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون إلّا كلّياً وتخصيص لفظ العلم بإدراك الكلّي كالمعرفة بإدراك الجزئي عرف مستفيض، هذا. وقد يقال: كما أنّ لفظ «في» يخرج الحاصل في الآلات، فكذا لفظ «عند» يخرج الحاصل في النفس، فاختيار الثانية علي الأوّل ترجيح المرجوح، واحتمال التجوّز منترك. ويجاب: بأنّ لفظ «عند» يستعمل عرفاً فيما نسب إلى أحد على وجه الاختصاص كما يقال: عندي كذا ... فيناءل الحاصل في العقل أيضاً، فتأمّل فيه. واعلم أنّ وجه صحّة التعريف على ما يستفاد من لفظ المسامحة أن يراد بالحصول الحاصلُ ويكون الإضافة من باب جرد قطيفه، فتصير المعنى صورة الشيء الحاصلة، ويراد بالصورة الشيء ما يؤخذ عنه عند حذف المشخِّصات كما صرا[ح به المقرّ في شرح الرسالة، وهو أعمّ من المطابق وغيره، ويراد بـ«في» ما يراد بـ«عند» ولو مجازاً، كلّ ذلك بقرينة تقسيماتهم كتقسيم الصورة الحاصلة في الذهن إلى التصوّر والتصديق ، وتقسيم التصديق إلى اليقيني والجهلي وغيرهما، وتقسيم التصوّر إلى الكلّي والجزئي، وتقسيم كلّ من التصوّر والتصديق إلى البديهي والنظري المفسَّرَين بالحاصل بالنظر والحاصل بلانظر، فتدبّر.

[٢٠] ٥- قوله: [ص١٠١ س٤] «وهو في بعض النسخ: «والعلم»، وفي بعضها: «قوله: العلم»، وهو مطلق» انتهى: [أقول:] علي أيّ وجه فهذا تفسير ثانٍ للعلم عدل إليه الأستاد (قدّس سرّه) زعماً منه بأنّه أنسب بعموم قواعد الفنّ ولـمّا صار المقام هذا خصّ[1] الأعلام كان الأنسب أوّلاً حلّ الكلام، ثم تعقيبه بما يتعلّق به من النقض والإبرام، فيقول: العلم «مطلق الصورة» أي المهيّة، فإنّها باعتبار الحضور العلمي تسمّى صورة كالشيء باعتبار الوجود الخارجي عيناً، «الحاضرة عند المدرِك[2]» الغير الغائبة عنه. نظيره ما يقال: الجوهر قايم بذاته والموضوع محلّ متقوّم بنفسه أي

([1]) في الهامش: من مد أخض المداحض جمع المدحضة، وهي المزلة ... .
([2]) في الهامش: جواب سؤال مقدّر، تقديره هو أنّ هذا مناسب للتعميم أي سواء كانت عين المدرِك أو غيرها، فأجاب بما ترى.

لا بغيره، ولا بأس بمثل هذا التجوّز مع وضوح القرينة أعني ٦- قوله: [ص ١٠١ س] «وسواء كانت عين المدرك» إلى آخره: «سواء كانت» تلك«الصورة» العلمية «عين مهيّته»، أي مهيّة «المدرَك» بالفتح أي المعلوم، «وهو في التصوّر بالكنه، أو غيرها» أي غير مهيّة المعلوم، «وهو في غيره» أي غير التصوّر بالكنه. أقول: وإنّما لم يقل: «وهو في التصوّر بالوجه» ليشمل العلم الحضوري والعلم التصديقي، فإنّها لا تسمّى بالكنه ولا بالوجه، أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأوّل فلـِما قال (قدّس سرّه) في حاشية [شرح] التجريد: [؟؟؟] «معنى تصوّر الشيء بالكنه هو أن يكون هو بنفسه متمثّلاً في الذهن، و[معنى] التصوّر بالوجه أن لا يكون هو متمثّلاً بل ما يصدق عليه، لكن يتوجّه به النفس إلى ما يصدق هو عليه»، انتهى. و هو صريح في اختصاصهما ممّا يكون بطريق التمثيل. و أمّا العلم الذي يكون بحضور عين المعلوم فلا يسمّى كنهاً ولا وجهاً، وكان في عبارته (قدّس سرّه) حيث قال: «عين مهيّته» ولم يقل: «عين ذاته» إشارة إليي هذا، فتنبّه. «وسواء كانت تلك الصورة» العلمية «غير الصورة الخارجية» أي: غير الخارجية، وفيه مسامحة. وهو [في] العلم الحصولي أو عينها أي: كانت الصورة العلمية عين الصورة بل العين الخارجية. «وهو [في] العلم الحضوري وسواء كانت» تلك الصورة العلمية «في ذات المدرِك» أي العالِم، «كما في علم النفس بالكلّيات» بالإتّفاق «أو في آلاتها» أي آلات المدرِك، والتأنيث نظراً إلى كوه قوّة ، «كما في علمها بالمحسوسات» عند الأكثر. أقول: ولم يقل: «هاهنا» قياساً على ما سبق وهو علم النفس بكذا وكذا» تنبيهاً على عدم الانحصار هاهنا، وكذا فيما سيجيء بخلاف ما سبق. فمن زعم أنّ العلم الذي هو غير الصورة الخارجية قد لا يكون حصولياً بل حضورياً فقد كذّبه كلام الأستاد (قدّس سرّه). «وسواء كانت عين المدرِك» بالكسر أي: العالِم «كما في علم الباري تعالى شأنه بذاته»، فإنّه عين ذاته المقدّسة المنكشفة بذاته على ذاته، فهو علم وعالم ومعلوم. «أو غيره» أي: غير العالم «كما في علمه تعالى في سلسلة الممكنات»، فإنّ علمه بها غير تلك السلسلة الحاضرة بذاتها عنده تعالى، فكيف يكون عين العالم تعالى شأنه عن الاتّحاد مع الممكن. فهذا العلم التفصيلي الحضوري. قالوا: وله علم آخر بها إجمالي سرمدي غير مقصور على الموجودات، وهو عين ذاته تعالى عند

الحكماء والمعتزلة. قال (قدّس سرّه) في الرسالة الجديدة: الذي يشبه أن يكون مذهب الحكماء، وهو: «إنّ ذاته تعالى عين العلم القايم بذاته كما أنّه عين الوجود القايم بذاته، فهو علم بذاته باعتبار وعلم بمعلولاته باعتبار آخر، والحيثية الأولى علّة للحيثية الثانية، وكما أنّ العلم الإجمالي فينا مبدأ للتفصيلي كذلك ذلك العلم الإجمالي الإلهي خلّاق للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية والإنسانية وغيرها»، إلى آخر ما قال هناك. فتبيّن أنّ له تعالى عِلمَين بالممكنات، أحدهما عين العالِم وغير المعلوم، وهو العلم الإجمالي، ثانيهما عين المعلوم وغير العالِم، وهو العلم التفصيلي، وأنّ علمه الأوّل علّة للثاني، فاحفظ، هذا.

[٢١] ٧- قوله: [ص ١٠١ س ٥] «عين مهيّته [الشيء]»: قد يجوز كون الضمير عائداً إلى المدرِك بالكسر، فيلزم تخصيص التصوّر بالكنه في العبارة بتصوّر العالم بذاته بالكنه. ٨- قال [ص١٠١ س٩]: «كعلم الواجب تعالى بذاته»: أقول: وفيه نظر: أمّا أوّلاً: فلأنّه يلزم التكرار حينئذ في قوله (قدّس سرّه): «وسواء كانت عين المدرك»، فإنّه بالكسر جزماً، وإلّا[١] لَكان هو تكراراً لقوله: «سواء كانت عين الصورة الخارجية» إلى آخره، والكلام مبنيّ على الإلزام[٢]، فلا ينفع الفرق بين الكون عين الشيء أو عين مهيّته على ما علمتَه. وأمّا ثانياً: فلأنّ علم الواجب تعالى بذاته حضوري وهو لا يوصف بالكنه والوجه كما سبق، هذا. وكأنّ في بعض النسخ السقيمة وُجد هكذا: «سواء كان عين مهيّة» بدون الضمير وإعلام المعوّض عنه على ما في بعض آخر[٣]. وقد يوجَّه هذا بأنّ المراد كون الصورة عين مهيّة من المهيّات الحقيقية، وذلك التخصيص لأنّها لو أُطلقت لم يبق لقوله: «أو غيرها» فرد لمِا تقرّر من أنّ كلّ ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء من الأشياء. أقول: وهذا أيضاً ليس على وجهه. أمّا أوّلاً: فلأنّ كون الصورة عن مهيّة من المهيّات الحقيقية لا يستلزم كونها

([١]) في الهامش: أي: وإن كان المدرك في قوله وسيجيء: «سواء كان عين المدرك» إلى آخره بالفتح لزم التكرار أيضاً.

([٢]) في الهامش: يعني أنّ المجوّز لماّ لم يفرق حيث عدّ علم الواجب تعالى من الأوّل بين كون الصورة عين ماهيّة المدرِك و كونها عين المدرَك، والكلام الذي هو لزوم التكرار على تقدير رجوع الضمير إلى المدرِك بالكسر إلزامي له، فلم يكن الفرق نافعاً.

(٣) كما في المطبوعة حيث كتبت: «عين ماهيّة الشيء». المصحّح.

تصوّراً بالكنه، إذ فرقٌ بين تصوّر الكنه وتصوّر الشيء بالكنه، والأوّل لا يستلزم الثاني كما أنّ تصوّر وجه لا يستلزم تصوّر الشيء بالوجه، وقد صرّحوا به. وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا تكلّف تخصيص المهيّة بالحقيقية لم يندرج في غيرها غير المفهومات الاعتبارية، وهلّا يقول أحد بانحصار التصوّر بالوجه فيها. ٩- قوله [ص١٠١ س٥] «وهو في التصوّر بالكنه»: أفيد أنّه الحاصل من الحدّ التامّ وإنّ غيره هو الحاصل من غير الحدّ التامّ بأقسامه الثلاثة. أقول: يعني إذا كانا نظريَّين وينبغي تقييد الأوّل بكونه مركّباً أيضاً.

[٢٢] ....

[٢٣] **اقول ما افيد من الزوم ظاهر واما الفرق بين زيد و ساير الجزئيات المفروضة ههنا مخفيّ جدا [١].**

---

١. عبارت کاتبان در انتهای نسخ از این قرار است:

الف) نسخه مدرسه صدر: تمت الحاشية الشريفة المنسوبة الى الفاضل المحقق اليزدي على الحاشيه الجليلة الجلالية اللهم اختم امورنا بالخيركتبه العبد الفقير الحقير محمد في سنة ٩٩٠.

ب) نسخه مجلس به شماره: ١٠٢٦٩: تمت هذه الرسالة الشريفة من مصنفات وحيد العصر مولانا عبد الله اليزدي تغمده الله بغفرانه علي الحاشيه الجلالية على الرسالة التعلية في علم الميزان يوم الجمعة عشرين شهر محرم الحرام المسطم من شهور سنه احد وثلثين وألف من الهجرة [١٠٣١ق] في مشهد الرضا عليه وعلى آبائه الف التحية والثناء.

ج) نسخه آستان قدس به شماره: ٣٦٣٦٥: تمت الحاشية للمولى المحقق والفاضل المدقق مولانا عبد الله اليزدي على الحاشية مولانا جلال الملة والدين الواني الواقعة على متن التهذيب للمولى العالم النحرير العلامة البحر الزاخر الفهامة العلامة الثاني المحقق التفتازاني مور الله ضريحهم ٣ ربيع ١٩٢ آيار سنة ١٠٥٥ من الهجرة النبوية المصطفوية على مشرفها افضل الصلوات واكمل التحيات آمين على يد احقر الطلاب يوسف بن قوچ أحمد غفر ذنوبهما و سترعيوبهما يوم الاثنا في قرية دويسه (دويسه روستايى از توابع بخش مركزى شهرستان سنندج در استان كردستان ايران است.)

د) نسخه آستان قدس به شماره: ١٠٠٩: تمت الحاشية المنسوبة الى الفاضل العالم الرباني والحبر الصوداني مولانا عبد الله على الحاشيه الجلالية واتفق الفراق منه آخر يوم الثامن من شهر رجب المرجب سنة ١٠٦٠ في مشهد ثامن الأئمة المعصومين أمام علي ابن موسى الرضا عليه وعلى آبائه الطيبين الطاهرين وأبنائه المعصومين الف الف صلوة وسلام داعين الى يوم الدين بقلم العبد الفقير محمد نقي بن محمد اشرف الشريف الاسترآبادي في المدرسة الواقعة بخيابان الموسومة بالمدرسة الخيراتية المنتظم في سلك شهور سنة ستين بعد الف من الهجرة النبوية المصطفوية.

ه) نسخه آستان قدس به شماره ٦١٣٠: تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في عصر يوم الجمعة خامس شهر ذي الحجة الحرام في سنة ١٢٥٦ ست وخمسين و ماتين بعد الف من الهجرة النبوي[ة] صلى الله عليه وآله.